

## الفاشية والحركات الإسلامية

### الأصول النظرية للعنف الديني

-1-

جمع الحركات الإسلامية مع الفاشية في سياق تحليلي واحد ليس جديداً، ولكنه صار لافتاً بسبب تفاقم وتيرة العنف الأصولي وتمدده إلى الغرب من ناحية، ونجاح هذه الحركات كمثيلاتها الفاشية، في الوصول إلى الحكم حتي من خلال آليات ديموقراطية أو تبدو كذلك من ناحية ثانية.

في مطلع الستينيات، وضمن كتابه عن "سياسات التحول في الشرق الأوسط" قدم مانفريد هالبرن واحدة من المقاربات المبكرة للحركة الإسلامية، وقف من خلالها علي الملامح المشتركة بينها وبين الحركة الفاشية "من جهة التركيز علي العنف، والشحن العاطفي، وإنكار الحريات الفردية والجماعية، وتصعيد القيم المرتبطة بالماضي، مع كبت أي تحليل نقدي لجذورها التاريخية أو إشكالياتها المعاصرة، والنظر إلى آليات التقدم المادي كوسائل للتوسع السياسي".

وفي أواخر السبعينات تجادل اليسار الفرنسي حول الثورة الإيرانية والأصولية الإسلامية، التي "صار ينظر إليها برومانسية كنموذج جديد براق مناهض للغرب" وفيما أبدى ميشيل فوكو إعجابه الشديد بحركة الخميني، تنبه مكسيم روينسون لخطر النوازع الفاشية الكامنة في الحركات الإسلامية، لافتاً إلى بنيتها الداخلية التي تحمل "نوعاً من الفاشية الماضوية" "Type of archaic fascism" وتهدف إلى إنشاء دولة شمولية متسلطة، حيث يفرض النظام الأخلاقي والاجتماعي بوحشية من قبل البوليس السياسي، وتفرض القوانين الدينية وفقاً لتفسير التيارات الأكثر رجعية (سلفية)".

في أمريكا، وقبل حوادث الحادي عشر من سبتمبر، أشار الباحث الأمريكي الإيراني أمير أرجومان إلى تماثلات سياسية واجتماعية واضحة بين الحركات الإسلامية، والفاشية الأوروبية، واليمين الراديكالي الأمريكي، في قوة الدوافع الواحدة، والأخلاقية السياسية المعلنة.

بعد هجمات سبتمبر، وعلي أرضية تحليل فوق سياسية، تنبه هابرماس إلى الجوانب الأكثر جذرية في ظاهرة العنف الأصولي باعتبارها ظاهرة "دينية" قبل كونها ظاهرة "إسلامية": فالأداء الأصولي كما كشفت عنه هذه الهجمات "لا ينطوي علي مجرد عنف، بل يشير إلى لاعصرية أو عدم انتماء إلى محركات فهم وتصور راهنة. فهو أشبه ما يحكى قصة من التاريخ الغابر نسبة إلى دوافعه، ويلفت إلى شرخ هائل بين الثقافة والمجتمع والزمن ..

تبدو الحداثة كنقيض طبيعي للأصولية الدينية، يستفز المعني السلفي الماضي فيها، وقابليات العنف الكامنة في صلب الدين التاريخي" (مستقبل الطبيعة الإنسانية).

ثمة مبررات كافية لتعميق النقاش حول الظاهرة، سواء من جهة الملامح الفاشية الواضحة في الحركة الإسلامية (والأصوليات الدينية عموماً)، أو من جهة النفس "الديني" المضمّر في الحركة الفاشية (والتيارات الأيدلوجية عموماً). تتقاطع الحركتان في محرك أيديولوجي جامع: عنف مشبع بشوفينية متعصبة.

ما تهدف إليه هذه الورقة هو مناقشة "الشوفينية العنيفة" للحركة الإسلامية في جذورها الأولية. لا أشير، بالضبط، إلى المدونة الفقهية النصوصية للإسلام كمصدر مرجعي مباشر، بل إلى الأصول البنيوية الكامنة في فكرة الدين. الفرضية المطروحة للنقاش هنا هي أن: الإفراز الأصولي العنيف هو نتيجة ضرورية مرشحة للتولد بشكل دوري عن نمط التدين التاريخي السائد. وأن التطرف الأصولي إجمالاً هو ظاهرة لا يمكن تفسيرها بمعزل عن المعضلة النظرية الكامنة في بنية الدين كما يطرحها هذا النمط من التدين، وهو النمط الساري في السياق الكتابي منذ التجربة العبرية. بالاستقراء العام ثمة حالة من التوتر المزمّن في علاقة الدين بالفضاء الاجتماعي الذي صار يعي ذاته الآن كفضاء مستقل عن الفضاء الديني.

المدونة المرجعية الفقهنصوصية ترجع إلى هذا النمط التاريخي من التدين، وقد تأثرت بالطبع، بالمناخات الخشنة للاجتماع السياسي العربي في القرن السابع، وهو ما يضيف علي الأصولية الإسلامية سماتها البيئية الخاصة التي تبدو ماضوية وزاعقة.

المثيرات المعاصرة تلعب دورها، بدون شك، في تلوين العنف الأصولي بألوان الواقع الاجتماعي والسياسي المأزوم في المحيط العربي الإسلامي، ولكنها لا تفسر نشأته الأصلية وحضوره المتكرر في جميع السياقات التاريخية والجغرافية داخل النسق التوحيدي، ما يلفت إلى الثقافة المشتركة لنظام التدين المدعومة نصياً علي مستوى كل ديانة، والتي تعمل علي تمديد قابلية للتطرف والعنف مرشحة للتحوّل إلى حالة "الفعل" استجابة لمثرات الواقع.

كيف ينطوي الدين التاريخي علي قابليات دائماً للتطرف والعنف؟

تاريخيا، وبفعل الدور التأسيسي الذي لعبته المؤسسة الدينية، كانت ممارسات التدين (البشرية) تتراكم فوق الفكرة (الإلهية) مكونة بنية دينية أوسع من منطوق الفكرة المطلقة. أي كان التدين يؤدي إلي تضخيم مساحة الدين. وهذا يعني أن كتلة من الثقافة التاريخية الخاصة بحقب التأسيس تدخل في صميم الدين المطلق وتكتسب حصانته المقدسة. في الأنساق التوحيدية الثلاثة تستغرق هذه الكتلة المساحة الأكبر من بنية الديانة، وهي بهذا التكوين تنطوي علي معضلات هيكلية ثلاث:-

**1- معضلة التناقض مع قانون التطور:** تطرح البنية الدينية مفرداتها التاريخية كجزء من صميم الدين، ما يعني تثبيت معطيات غير قابلة بطبيعتها للتثبيت، الأمر الذي يفضي في لحظة ما إلي صدام مع حركة الاجتماع بما أنها بطبيعتها متغيرة لا تقبل الثبات.

**2- معضلة التناقض مع قانون التنوع (التعدد):** كل بنية دينية تطرح نفسها كممثل وحيد للمطلق فترادف بين ذاتها وبين الدين.

في أية قراءة مقارنة تبدو ثقافات الوحي الثلاث تمثالات ثلاثة متنوعة لفكرة المطلق المفارق ذاتها، ويبدو تعدد الديانات، كتعدد المذاهب وتعدد الرؤي الفردية، ظاهرة طبيعية (بما هي ضرورية) تجد تفسيرها في قوانين الاجتماع الاعتيادية، خلافا للقراءة الأحادية الذاتية التي تصدر من داخل كل ديانة، والتي تفسر التعدد الديني من خلال فكرة واحدة هي فكرة التحريف أو الانحراف عن الدين المطلق. بالنسبة لكل ديانة كل ديانة أخرى هي رؤية محرفة للدين، وتعدد الديانات هو تعدد في الرؤي المحرفة، ومن ثم فهو ظاهرة غير طبيعية يتوجب نفيها. وفي داخل الديانة الواحدة بالنسبة لكل مذهب كل مذهب آخر هو رؤية محرفة للديانة، وتعدد المذاهب هو بدوره تعدد في الرؤي المحرفة يلزم إلغاؤه وينطبق ذلك - من باب أولي - علي كل رؤية غير دينية

لا معنى للدين خارج فكرة المقدس. وفكرة المقدس -- بحسب الديانة التاريخية -- تتضمن معنى النفي، نفي الآخر. وذلك بسبب فهم الديانة للوحدانية الإلهية (التوحيد)، أعني بسبب الخلط بين الوحدانية "المطلقة" التي لا تكون كذلك إلا قبل تمثلها في العالم، وبين الوحدانية كما يجري التعبير عنها داخل العالم حيث تفرض قوانين الاجتماع ذاتها بالضرورة. داخل العالم يعبر المطلق عن ذاته بقوانين العالم حيث يعيش البشر. هنا تتعد صور المطلق بتعدد التصورات. وبالتالي فإن المطلق داخل العالم لا يظل مطلقا لأنه دخل إلي منطقة الكثرة حيث تتعدد الرؤي والتصورات الفردية والجماعية. من هنا يأتي معنى الربط بين كون المطلق مطلقا وبين كونه كائنا خارج الاجتماع. وهذا معنى الفارق بين المطلق في ذاته (الدين) والمطلق داخل الاجتماع (التدين) أما الديانة فلأنها ترادف بين الدين والتدين فهي تلبس وحادية المطلق بكثرة الاجتماع،

وهو ما ينتهي بها إلي موقف مكافئ لإنكار الكثرة أي إنكار الواقع، و يجعل من نفي الآخر فكرة مقدسة.

العقل النظري للديانة لا يكتفي بتقديس مقدسه فحسب، ولكنه:

1- ينكر وجود أي آخر يستحق التقديس أساسا.

2- ينكر وجود صيغ أخرى لتقديس المقدس المشترك.

ومن هنا فالآخر الذي يتوجب نفيه لا يتمثل في "غير المؤمنين" فحسب، بل أيضا في "المؤمنين المحرفين" أو المؤمنين بطريقة أخرى. الفكرة المحورية هي: أنا لا أمتلك الحقيقة فحسب، بل أمتلكها حصرا، أنا علي حق وغيري علي باطل وهما لا يتعايشان معا. بحسب تاريخ التدين، لم تكن الديانة تتبلور إلا من خلال المقابلة النقدية مع ديانة أو ديانات أخرى. فكرة الآخر المضاد حاضرة في صميم التكوين الأول لكل ديانة. ومن وجهة نظر دينية لا تبدو هذه الرؤية عقيدة إيمانية فحسب بل أيضا مسلمة عقلية.

داخل التدين التاريخي - أيضا - تفضي فكرة المقدس إلي معنى "التضحية" سواء بالنفس أو بالآخر، ولذلك فهي كما تفسر ضرورة الصدام تفسر أيضا تصعيده إلي حد العنف الدموي (حروب الديانات - حروب المذاهب داخل الديانة الواحدة - حروب الطرق أو الجماعات ضد الدولة "الكافرة" أو ضد بعضها البعض - عنف الحركات الأصولية الحديثة الموجه إلي الدولة والمجتمع والأفراد ...).

من خلال فكرة النفي وفكرة التضحية يعمل مفهوم المقدس علي تثبيت مبدأ الحق الحصري كمصدر دائم لتوليد التوتر والعنف. غريزة الاجتماع الضمنية تتكفل عادة بضبط التوترات الاعتيادية التي تنشأ عن التنوع، وهي تجعل الاجتماع البشري (العالم - المجتمع) يتسع عادة للقيم المختلفة وللمصالح المتعارضة، وهذا هو سبب في أن غريزة الاجتماع تواجه صعوبة في ضبط الاختلاف بسبب الدين أكثر مما تواجهها في ضبط الاختلاف بسبب المصالح، وفي هذا الصدد تظهر القرابة بين الأيدلوجيا والدين<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> كما يتسع الاجتماع البشري للقيم المختلفة والمصالح المتعارضة يتسع أيضا للحقائق المتناقضة. وهذا يشير ببساطة إلي عدم التطابق بين قوانين العقل (اليوناني) وقوانين الواقع. بقوانين العقل الحقائق المتناقضة يقصي بعضها بعضا ولكن الواقع الاجتماعي يتضمن بالفعل هذه الحقائق المتناقضة من خلال احتوائه للعقول المتعددة التي تحملها. يقوم التنوع علي التعدد أي الكثرة بينما ينزع العقل إلي الكلية التي تحول الكثرة إلي واحد، أي ينزع إلي المطلق. هنا وجه واضح من أوجه الالتقاء بين العقل الديني والعقل العقلي (الفلسفي أو اليوناني).

**3- معضلة النص:** المفهوم السائد في التدين التاريخي (الكتابي) هو أن النص معطى نهائي مقدس في جميع أجزائه، لا مجال للقول باحتوائه إلى جانب المطلق علي أحكام نسبية خاصة بسياقات إنتاجها التاريخية، ما يعني تحصين المقولات الدينية باسنادها إلى الله، ويؤدي إلى تثبيت وتعميق إشكالياتي التطور والتنوع. الامتلاك الحصري للحق فكرة ساكنة في البنية العميقة للديانة أي في بنيتها النصية وشبه النصية. ومع ذلك فالنصوص محملة في الوقت ذاته بمضامين المطلق الأخلاقية، التي تتناقض مع النتائج الناجمة عن الحصرية، وهو تناقض لا يفلح التأويل في رفعه في جميع الحالات. (انظر القراءة الموسعة حول "النصية" أو "النصوصية" كمفهوم من مفاهيم التدين التاريخي، يستحق النقاش كفكرة إشكالية في ذاته، قبل النقاش حول إشكالياته الإجرائية المتعلقة بالثبوت والدلالة. في كتابي "الدين والتدين"، الفصل الأول.).

-2-

الأصوليات الراهنة تشترك مع بقية العقل المسلم في المرجعية العامة التي يمثلها نمط التدين التاريخي الموروث بإشكالياته النظرية الثلاث. وهو النمط الذي فرض المفهوم الحرفي الشكلائي للدين، ونصب "الفقه" (وهو إلزامات فرعية أفرزتها حقب التدوين) في صدارة الدين، كوجه مباشر يسبق مكانة الروح والضمير الأخلاقي، وكرس الخصومة التقليدية المزمنة بين الدين والحرية والعقل. لكن من داخل هذه المرجعية العامة، تتبنى الأصوليات الإسلامية مفاهيم التيارات الأشد عنفاً أو الأكثر ارتباطاً بوقائع الحقب السلفية ورواياتها التفصيلية المصنوعة، أي تتبنى المفاهيم الأقل اعتداداً بالقيم الكلية للدين ذات النفس الروحي والإنساني العام.

-3-

كرس "الفقه" اجتماعات الغزو القبلية بمفرداتها التفصيلية وحولها إلى أحكام دينية مستندة إلى ورودها في "النص" دون أن يفرق داخل النص بين المطلق الثابت (أي القيم الكلية) والاجتماعي المتغير (أي الوقائع). لقد كان النص يسجل الوقائع بما فيها الحوادث القتالية، ولكنه لم يقصد تحويل الوقائع إلى قيم مؤيدة. كانت آية السيف (التوبة/5) تعكس الوضعية الأخيرة لميزان القوة بين الجماعات المسلمة وخصومها في الجزيرة عند وفاة النبي، وهي وضعية التغلب التي ظلت قائمة لعدة قرون عبر الغزو والفتوح، والتي قننها الفقه في شكل أحكام تكليفية تفرض علي المسلمين مقاتلة الناس حتي يدخلوا في الإسلام، وتربط صراحة بين حالة الكفر (عدم الانتماء للإسلام، وحل الدم. وهي أحكام في غاية الخطورة من حيث مخالفتها لجوهر الأخلاق وللنصوص المطلقة، ومن حيث فداحة الآثار التي ترتبت عليها، وأعني بذلك التوجه العنيف الذي اتخذ مسار التدين الإسلامي وتاريخه سواء علي المستوى الخارجي تحت

عنوان الفتوح، أو في الاقتتال الداخلي بين الفرق، وانعكس علي مستوى الذات الإسلامية المعاصرة، التي صارت عرضة للتناقض بين مفاهيمها الملزمة "فقهيا" وثقافتها الحداثية التي كشفت عن الجذور التاريخية لهذه المفاهيم، كما كشفت عن تهاافتها الأخلاقي والمنطقي.

لقد عرف الفقه خيارات تفصيلية أكثر قدرة علي النفاذ إلي الروح الحقيقي الإنساني للدين، استطاعت القول بأنه لا يجوز للمسلمين قتال من لم ينصب لهم القتال كما ذهب الطبري في أحد أقواله. ولكن هذه الخيارات لم تستطع أن تؤسس ذاتها بوضوح من داخل مفهوم النص. وظل جمهور الفقه يعبر عن مذهب القوة النابع معرفيا من حالة التغلب في القرون الثلاثة الأولى، والمنحدر من ثقافة النزو الجاهلية.

في واقع الأمر يبدو الفقه متناغما مع رؤيته المفهومية للنص، أي يبدو تأسيسه النصي للعنف مفهوما بمقاييس التدين السائد. فإذا كان النص بجميع أجزائه كيانا مطلقا يقرأ بمعزل عن ملابس نزوله التاريخية المنجمة، تكون الأحكام الهجومية الواردة في سورة التوبة وفي القرآن المدني بوجه عام احكاما نهائية واجبة علي الدوام. الأمر الذي يقدم إسنادا صريحا للعقل الأصولي وهو يمارس القتال والقتل باسم الله.

إن هذا يشرح بوضوح خطورة المعني الإشكالي في مفهوم النص. فقبل تعديل هذا المفهوم لا سبيل لرفع التناقض بين مضامين نصية معينة والجوهر الأخلاقي الإلهي للدين، محاولات الإصلاح المتفائلة في الفكر الإسلامي المعاصر لم تواجه المشكل في صميمه، بل واجهته - بدعوى الاعتدال - بشكل التفاقي من خلال آليات تأويلية تنتمي إلي نمط التدين ذاته، مما أسفر عن تدوير مفهوم التناقض وليس رفعه.

عبد الجواد يسن



## الفاشية والحركات الإسلامية

### الأصول النظرية للعنف الديني

#### ملخص الورقة

جمع الحركات الإسلامية مع الفاشية في سياق تحليلي واحد ليس جديداً، ولكنه صار لافتاً بسبب تفاقم وتيرة العنف الأصولي وتمدده إلى الغرب من ناحية، ونجاح هذه الحركات، كمثيالاتها الفاشية، في الوثوب إلى الحكم من خلال آليات ديموقراطية أو تبدو كذلك من ناحية ثانية.

- في مطلع الستينات، وضمن كتابه عن "سياسات التحول في الشرق الأوسط" قدم ما نفريد هالبرن واحدة من المقاربات المبكرة للحركة الإسلامية، وقف من خلالها علي الملامح المشتركة بينها وبين الحركة الفاشية "من جهة التركيز علي العنف، والشحن العاطفي، وإنكار الحريات الفردية والجماعية، وتصعيد القيم المرطبة بالماضي"

- في أواخر السبعينيات تجادل السيار الفرنسي حول الثورة الإيرانية والأصولية الإسلامية، التي "صار ينظر إليها برومانسية كنموذج جديد براق منهض للغرب". وفيما أبدى ميشيل فوكو إعجابه الشديد بحركة الخميني، تنبه مكسيم روبنسون لخطر النوازع الفاشية الكامنة في الحركات الإسلامية لافتاً إلي بنيتها الداخلية التي تحمل "نوعاً من الفاشية الماضوية" "Type of archaic Fascism".

- بعد هجمات سبتمبر، وعلي أرضية تحليل فوق سياسية، تنبه هابرماس إلي الجوانب الأكثر جذرية في ظاهرة العنف الأصولي باعتبارها ظاهرة "دينية" قبل كونها ظاهرة إسلامية فالأداء الأصولي كما كشفت عنه هذه الهجمات "لا ينطوي علي مجرد عنف، بل يشير إلي لا عصرية أو عدم انتماء إلي محركات فهم وتصور راهنة. فهو أشبه ما يحكي قصة من التاريخ الغابر نسبة إلي دوافعه، ويلفت إلي شرخ هائل بين الثقافة والمجتمع والزمن.. تبدو الحداثة كنقيض طبيعي للأصولية الدينية، يستفز المعنى السلفي الماضوي فيها، وقابليات العنف الكامنة في صلب الدين التاريخي" (مستقبل الطبيعة الإنسانية).

- ثمة مبررات كافية لتعميق النقاش حول الظاهرة، سواء من جهة الملامح الفاشية الواضحة في الحركة الإسلامية (والأصوليات الدينية عموماً)، أو من جهة النفس "الديني" المضمّر في الحركة الفاشية (والتيارات الأيدلوجية عموماً). تتقاطع الحركتان في محرك أيدلوجي جامع: عنف مشبع بشوفينية متعصبة.

ما تهدف إليه هذه الورقة هو مناقشة "الشوفينية العنيفة" للحركة الإسلامية في جذورها الأولية. لا أشير بالضبط، إلي المدونة الفقهية النصوصية للإسلام كمصدر مرجعي مباشر بل إلي الأصول البنيوية الكامنة في فكرة الدين. الفرضية المطروحة للنقاش هنا هي أن: الإفراز الأصولي العنيف هو نتيجة ضرورية مرشحة للتولد بشكل دوري عن نمط التدين التاريخي السائد. وأن التطرف الأصولي إجمالاً هو ظاهرة لا يمكن تفسيرها بمعزل عن المعضلة النظرية الكامنة في بنية الدين كما يطرحها هذا النمط من التدين، وهو النمط الساري في السياق الكتابي منذ التجربة العبرية. بالاستقراء العام ثمة حالة من التوتر المزمن في علاقة الدين بالفضاء الاجتماعي الذي صار يعي ذاته الآن كفضاء مستقل عن الفضاء الديني.

- المدونة المرجعية الفقهية النصوصية ترجع إلي هذا النمط التاريخي من التدين، وقد تأثرت بالطبع بالمناخات الخشنة للاجتماع السياسي العربي في القرن السابع، وهو ما يضيف علي الأصولية الإسلامية سماتها البينية الخاصة التي تبدو ماضوية وزاعقة.

- المثيرات المعاصرة تلعب دورها بدون شك في تلوين العنف الأصولي بألوان الواقع الاجتماعي والسياسي المأزوم في المحيط العربي الإسلامي، ولكنها لا تفسر نشأته الأصلية وحضوره المتكرر في جميع السياقات التاريخية والجغرافية داخل النسق التوحيدي، ما يلفت إلي الثقافة المشتركة لنظام التدين المدعومة نصياً علي مستوى كل ديانة، والتي تعمل علي تمديد قابليته للتطرف والعنف مرشحة للتحول إلي حالة "الفعل" استجابة لمثيرات الواقع.

كيف ينطوي الدين التاريخي علي قابليات دائمة للتطرف والعنف هذا هو موضوع الورقة.

عبد الجواد يس

## Fascism and Islamic movements

### The theoretical origins of religious violence

Abdul Gawwad Yassen.

Translated by: Eslam Saad.

(1)

Islamic movements and fascism share the same analytical context. This approach is not new as it has been increasingly adopted due to the impact of fundamental violence, beside its expansion to the West; and the success of these movements – just like the fascist movements - in assuming the state power through democratic or pseudo-democratic means.

At the beginnings of the 1960s, Manfred Halpern's *The Politics of Social Change in The Middle East* introduced one of the early approaches to Islamic movements. He managed to detect the mutual characteristics between the previously mentioned movements and the Fascist movements. "They concentrate on mobilizing passion and violence to enlarge the power of their charismatic leader and the solidarity of the movement. They view material progress primarily as a means for accumulating strength for political expansion, and entirely deny individual and social freedom. They champion the values and emotions of a heroic past, but repress all free critical analysis of either past roots or recent problems."<sup>1</sup>

In late 1970s, the French left had argued concerning the Iranian revolution and Islamic fundamentalism "That it is a new shiny model standing against the West, based on a romantic perspective." Michel Foucault expressed his admiration of Al-Khomeini's movement. However Maxime Rodinson was aware of the danger of the fascist tendencies within the Islamic movements, and he clarified their internal construction which holds a "type of archaic fascism" which seeks to establish a totalitarian, authoritative state. Within this context, the social and ethical systems are brutally imposed by political police. Also, religious laws are imposed based on the most reactionary (Salafist) currents<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> See: Halpern, Manfred, *The Politics of Social Change in The Middle East* (The RAND corporation, 1963), pp. 135, 136.

<sup>2</sup> See: Rodinson, M., 1978, 'Islam resurgent?', transl. K. De Bruin & K. Anderson, in J. Afary & K. Anderson (eds.), 2005, *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islam*, pp. 223–238, University of Chicago Press, Chicago, p. 233.



In pre 9/11 USA, The Iranian American researcher Amir Arguman has suggested that there is a presence of clear social and political similarities between Islamic, European fascist and radical American movements, with regard to the strength of mono motives and announced political morality.

Following the 9/11 attacks, via a Trans-political analytical framework, Jürgen Habermas, in his book *The Future of Human Nature* was able to point out the most radical aspects within the phenomenon of fundamental violence as a “religious” phenomenon before being exclusively “Islamic.” The fundamental action, as revealed through these attacks does not only contain mere violence, it also refers to a current non-modern state, not belonging to mechanisms of understanding and perception. It is like a story from the old history regarding its motives. It reveals an immense gap between culture, society and time [...] Modernity seems as a natural opposite to the religious fundamentalism that provokes the *salafi* archaic meaning contained in the latter as well as the potentials of violence existing in the core of the historical religion<sup>3</sup>.

There are sufficient justifications to deepen the discussion of this phenomenon, based on the obvious fascist aspects in Islamic movements (and religious fundamentalism in general), and also based on the “religious” dimension which is tacit within the fascist movements (and all ideological currents generally). There is a collective ideological engine encompassing these two movements: violence saturated with fanatic chauvinism.

This thesis seeks to discuss the “violent chauvinism” of Islamic movements in its primary roots. I do not intend to point at the textual judicial “*fiqhi*” code as a direct referential source, but I refer to the structural origins within the concept of religion. The hypothesis to be discussed here is that the violent fundamental outcome is a necessary result capable of regeneration recurrently based on the dominating type of religiosity (*tadayyun*).

Fundamental extremism is, on the whole, a phenomenon that cannot be explained in isolation from the theoretical dilemma lying in the structure of religion as suggested by this type of religiosity. This is the same type of religiosity which emanated from the scriptural context since the Hebrew experiment. Through general induction, there is a state of chronic tension within the relationship

---

<sup>3</sup> See: Habermas, Jürgen (2003). *The Future of Human Nature*. (Cambridge: Polity Press), pp. 101 - 102.

between religion and the social sphere as the latter became aware of itself as independent from religious sphere.

The textual-*fiqhi* referential code is related to this type of religiosity. It has been affected, of course, by the tough conditions of Arab political society in the 7<sup>th</sup> century. This actually imprints Islamic fundamentalism with its own environmental characteristics which seem archaic, and noisy.

There is no doubt that the contemporary stimuli play their role in summoning fundamental violence in the troubled political and social reality within the Arabic/Islamic context. However, they do not provide explanation for the original rise of fundamental violence, nor its repeated presence in all historical and geographical contexts within the monotheistic system. There is a common culture for the system of religiosity that is textually supported in every religion. It extends the possibility of violence and extremism turning into the state of “action” in response to effects of reality.

How does historical religion contain permanent potentials for extremism and violence?

Historically, and due to the foundational role played by the religious institution, the (human) practices of religiosity was accumulating over the (Godly) notion, forming a religious structure greater than the content of the absolute notion. In other words, religiosity led to the enlargement of religion’s sphere. This means that a bulk of the historical culture related to the eras of foundation was enrolled in the core of absolute religion and gained its sacred immunity. Within the three monotheistic systems, this previously mentioned bulk occupies the greater part of religion (*deyana*). Based on this formation, religion (*deyana*) contains three structural dilemmas:

### **1- Contradiction with evolution law:**

The religious structure presents its historical constituents as a part of religion itself, which means fixing conditions that are unfixable based on its nature. Consequently, a conflict with society’s movement will occur as the latter is ever changing and does not accept fixation.

### **2- Contradiction with the law of diversity (pluralism):**

Every religious structure presents itself as the one true representative of the absolute; hence, it conforms itself to religion.

In any comparative reading, the cultures of the three monotheistic revelations seem as three diverse representations of the notion of the sacred itself. The diversity of religions seems - Just like the diversity of doctrines and diversity of individual views – as a natural phenomenon (Also necessary) that finds its explanations in regular laws of society, unlike the self-unitary reading that emanates from every religion (*deyana*) which explains the religious pluralism via a single idea i.e. distortion (*tahreef*) or deviating from the absolute religion. For any given religion, any other religion is a distorted view of religion (*deen*), and the versatility of religions is a versatility of distorted views, therefore, an unnatural phenomenon that must be negated. Also, the versatility of doctrines means a versatility of distorted views that must end. This implies primarily to every non-religious view.

Religion has no meaning away from the notion of the sacred. The notion of the sacred – according to the historical religion (*deyana*) includes the meaning of negation i.e. negating the other. That is due the way religion (*deyana*) understood the concept of Godly monism. I mean due to confusion between the “absolute” monism (which is in-itself before being represented in the world), and monism as expressed inside the world where laws of society necessarily imposes itself. Inside the world, the absolute represents itself by the laws of the world, where human beings live. Here the images of the absolute are versatile as the views are also versatile. Consequently, the absolute inside the world does not remain absolute because it exists in the sphere of multiplicity where visions, collective and individualist views are versatile. Based on that, we can relate between the absolute, being an absolute in-itself, and the absolute being outside society. This is the meaning of the difference between the absolute in itself (religion – *deen*) and the absolute within society (*tadayyun*). Religion (*deyana*) seeks to impose the monism of the absolute on the multiplicity within society (as it understands religion (*deen*) as synonymous to religiousness (*tadayyun*)). Therefore, religion (*deyana*) reaches a position equal to denying multiplicity i.e. denying reality, and then, negating the other becomes a sacred notion.

Not only does the theoretical reason of religion sacralize its sacred, it also:

- 1- denies the existence of any ‘other’ worthy of sacralization.
- 2- denies the existence of other forms for sacralizing the common sacred.

Hence, non-believers do not only represent the ‘other’, which must be negated, but also those who believe in a wrong way “deviated believers”. The central idea here

is the following: Not only do I possess the truth, but also I exclusively possess it. I am right and all the others are wrong. We never coexist. According to the history of religiosity (*tadayyun*), the religion (*deyana*) only crystallized through the critical comparison against another religion or religions. The notion of the opposite ‘other’ is present within the core of the primary formation of each religion (*deyana*). From a religious perspective, this view is not only a dogma based on belief, it is also a mental postulate.

Within historical religiosity (*tadayyun*), also, the notion of the sacred leads to the notion of “sacrifice” whether by the self or the other. It explains both the ideas of the necessity of conflict and its escalation to the extent of bloody violence (Religious wars – Wars of doctrines within the same religion (*deyana*) – Wars of the extremists against the “infidel” state or against each other – The violence committed by modern fundamental movements against the state, society and people ...etc).

Through the notion of negation and the notion of sacrifice, the concept of the sacred seeks to fix the principle of the exclusive right as a permanent source for propagating tension and violence. The tacit instinct of sociality is usually sufficient to adjust and control the regular tensions resulting from diversity. It makes the human social life (the world – society) accept the different values and opposing interests. That is the reason why the instinct of sociality faces a difficulty in adjusting and controlling the difference because of religion (*deen*) more than the difficulty in adjusting and controlling the difference due to interests. Within this context, there is an affinity between ideology and religion<sup>4</sup>.

### **3- The dilemma of the text**

The concept prevailing in the (scriptural) historical religiosity is that the text is a final sacred given fact in all its parts. There is no way to say that it contains both the absolute and relative judgments, related to the specific historical contexts that produced them. This means that religious scriptures are extremely fortified by attributing them to God/ Allah. Such view fixes and deepens the problematics of

---

<sup>4</sup> The human society encompasses both different values, opposing interests and contradictory facts. This simply refers to the state of non-conformity between the laws of (Greek) reason and the laws of reality. Based on the laws of reason, contradictory facts eliminate each other. However, the social reality already includes these contradictory rights by including all the reasons that hold these facts. Diversity is based on pluralism and multiplicity, while the Reason seeks totality that converts multiplicity into one i.e. into the absolute. This is a clear similarity between religious reason and the (Greek or philosophical) reason.

evolution and diversity. The exclusive possession of the Right is a notion deeply rooted in the structure of religion (*deyana*) i.e. in its textual and semi-textual structures. However, the texts are loaded with contents of ethics related to the absolute, which contradict with the results generating from the notion of exclusiveness. This is a type of contradiction that cannot be erased via interpretation (*ta'weel*). (My extended study on “textuality – *Nassyyiah*” as one of the concepts of the historical religiosity, is worthy of a sincere discussion as problematic idea in itself before discussing its procedural problematics related to authenticity and significance “*al-thubut wal dalala*”. See my book “Religion and religiosity – *Al-deen wal tadayyun*”)<sup>5</sup>.

(2)

The current fundamentalisms share with the rest of Muslim reason the general reference represented by the type of inherited historical religiosity, with its three problematics. The same type imposed the formal literal concept of religion (*deen*), and gave jurisprudence (*fiqh*) the priority with regard to religion. (*Fiqh* is a branched obligations from the era of textual recording). This priority gave (*fiqh*) precedence over the status of spirit and ethical conscience. It has also asserted the traditional ongoing dispute between religion, freedom and reason. Within this general reference, the Islamic fundamentalisms adopt the concepts of the most radical currents, the ones more connected to the events of the *salafi* eras and its fabricated detailed narratives i.e. they adopt the concepts that care the least about the absolute values of religion; the values characterized by the spiritual and human dimension in general.

(3)

“*Fiqh*” fixed the tribal social codes of invasion, with their detailed basics and converted them into religious judgments based on the fact that they are mentioned in the “text”, the Qur'an, without differentiating between the fixed absolute i.e. the inclusive values) and the changing social (i.e. events), within the text. The text was recording the events including that of combat; however, it did not mean to turn

---

<sup>5</sup> See: Yassen, Abdul Gawwad, Religion and religiosity – *Al-deen wal tadayyun*, (*dar attanweer*, 2012), Egypt.

them into eternal values. The verse of the sword (9:5)<sup>6</sup> reflects the last balance of power between the Muslim community and its rivals in the Arab Peninsula when the Messenger passed away. It reflects the fact of predominance, which has lasted for centuries through invasion and conquering and has been canonized by (*fiqh*) in the form of obligatory, compulsory judgments “*Ahkam taklifyyiah*”, imposed upon Muslims and command them to fight people until they become Muslims too. They relate clearly between the state of infidelity (not belonging to Islam) and legalized act of killing. These are extremely dangerous judgments based on the fact that they stand against the essence of ethics and absolute texts, and also with regard to the damage resulting from the consequences of applying them, i.e. the violent tendency which has been followed by the path of Islamic religiosity and its history, whether on the external level under the slogan of conquests or in the internal conflict between Muslim sects. This tendency has been imprinted on the contemporary Islamic self, which has been suffering under the weight of contradiction between the *fiqhi* obligatory concepts and its modern culture that has revealed the historical roots of these concepts, just as it has also revealed its logical and ethical incoherence.

(*Fiqh*) has known detailed choices more capable of reaching the true human spirit of religion. These concepts affirmed that it is forbidden for Muslims to fight against those who did not intend to fight them, according to al-Tabari for example. However, these choices were not able to found themselves from within the concept of the text. The dominating current in (*fiqh*) kept expressing the doctrine of power which is cognitively emanating from the state of predominance in the first three centuries, and which is descended from the *Jahili* culture of invasion.

In fact, *fiqh* seems to be in harmony with its conceptual view of the text i.e. its textual foundation for violence is understood according to the standards of prevailing religiosity. As long as the text, in all its parts, is an absolute being approached away from its historic circumstances, which descended separately, then, the offensive judgments mentioned in Surat (*Attawba* – 5), and in the Qur’an

---

<sup>6</sup> “And when the sacred months have passed, then kill the polytheists wherever you find them and capture them and besiege them and sit in wait for them at every place of ambush. But if they should repent, establish prayer, and give zakah, let them [go] on their way. Indeed, Allah is Forgiving and Merciful.”

which was revealed in Medina, are in general, absolute, eternal final judgments. This actually presents a clear support for the fundamental reason to fight and kill in the name of God.

This explains the problematic meaning within the concept of the text “scripture.” Before modifying this concept, there is no way for eliminating the contradiction between specific textual contents and the divine ethical essence of religion. The optimistic reformation attempts within the contemporary Islamic thought did not face the core of the problem. They have faced the problem – under the so-called moderation – in a manipulative way through interpretative mechanisms, which belong to the type of religiosity itself. This has led to a recycling process of the concept of contradiction, not a negation of it.



### **Bibliography:**

- 1- Habermas, Jürgen (2003). The Future of Human Nature. (Cambridge: Polity Press), pp. 101 - 102.
- 2- Halpern, Manfred, *The Politics of Social Change in The Middle East* (The RAND corporation, 1963).
- 3- Rodinson, M., 1978, 'Islam resurgent?', transl. K. De Bruin & K. Anderson, in J. Afary & K. Anderson (eds.), 2005, Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islam, pp. 223–238, University of Chicago Press, Chicago, p. 233.
- 4- Yassen, Abdul Gawwad, Religion and religiosity – *Al-deen wal tadayyun*, (dar attanweer, 2012), Egypt, pp. 31-121.